

# 仏教福祉の思想

——浄土真宗の視点から——

石 上 智 康

(武蔵野女子大学仏教文化研究員)

## 一

社会福祉と浄土真宗とのかかわりについて考える場合、まず想い出されるのは、明治以後、日本の歴史の中に刻んできたその先駆的実績についてである。本願寺教団は、親鸞を開祖と仰ぎ、その念仏唯信の思想によって広く凡夫救済の道を宣布することを旨としてきたが、同時に巾広い社会救済事業にも活躍し優秀な人材を数多く輩出してきた。医療、救済、児童、老人、母子婦人保護や救済から宗教教誨から民心安定に至るまで、各方面の分野において指導的な役割をはたしたのである<sup>①</sup>。

大正期に限っても、すでに関東大震災前に、鹿兒島桜島噴火時の救恤活動をはじめ

め、第一次世界大戦、シベリア出兵、米騒

動等に至るまで、災害、戦役、騒動の起き

る都度、総力をあげて迅速な救済、援護活

動を果してきた。さらにさかのぼる明治期

においても、囚徒教誡の開始(明治九年)、

高知別院育児会設立(明治十六年)、京都

・近江婦人慈善会の設立(明治二十年)、

岐阜、福岡地方の水害救助(明治二十一・

二十二年)、京都感化保護院設立(明治二

十二年)、仏教病院博愛館設立(明治二十

三年)、京都婦人慈善教会による牛乳施与、

巡回診療所開設(明治二十八年)、仏教青

年会による貧民施米(明治三十三年)、大

日本仏教慈善財団の設立(明治三十四年)、

法主遷化に当り京都市貧民四千人に施米

(明治三十六年)、築地別院に出征軍人幼

児保育所(明治三十七年)、私立盲人学校  
開校(明治四十一年)、遺孤養育院並びに  
廃兵家族救護婦人会館「醍醐館」の設立  
(明治三十七年)、施薬救済を目的とした  
東亜慈善会設立(明治四十一年)などを始  
めとして、各地の水害・震災等の自然災害  
の救助をその都度行うなど、本願寺教団に  
よる社会救済活動の実績は枚挙に暇がない  
感を呈している。

これらの諸活動の頂点に立つのが、九条  
武子夫人を前面におし立てて進められた関  
東大震災における救援活動であろう。大正  
十二年九月一日午前十一時五十八分、突如  
として関東大地震が起るや、本願寺は間髪  
を入れず、二日早朝に対策本部を設け、そ  
の活動を開始した。「築地別院史」によれ  
ば、それは次の様なものであった。

本山は二日早朝「震災情報部」を急設し  
て救災事務の緒に就き、先づ白米貳百石を  
急送して罹災者の救援に備え、次いで九月  
四日付を以て臨時救災事務所規程(甲教  
示第十三号)、臨時救災事務分掌規程(甲  
達第三十号)各六条を發布した。(同事務  
所の開鎖は十三年十月九日、甲教示第十二

	名 称 場 所	開 始 月 日	従業 員数	11月20日迄 取 扱 数	1 日平均
児 童 愛 護	日 比 谷 幼 稚 園	9月12日	9	16,450	235
	上 野 子 供 学 校	〃	12	10,010	143
	深 川 幼 稚 園	10月17日	5	10,540	310
	深 川 夜 学 校	〃	2	1,870	55
	築地本願寺托児所	11月22日	4		100
	本所亀沢町幼稚園及托児所	12月1日開始予定	5		100
	三 河 島 托 児 所	〃	5		150
	深 川 托 児 所	〃	2		100
救 護 と 衛 生	日 比 谷 医 療 班	9月10日	9	7,140	102
	上 野 医 療 班	9月17日	8	2,960	87
	日 暮 里 医 療 班	9月15日	3	1,386	21
	築 地 浴 場	10月8日	2	5,588	127
	上 野 浴 場	10月20日	2	3,102	100
	深 川 公 園 浴 場	11月1日	2	1,700	85
隣 保 事 業	日 比 谷 人 事 相 談 所	9月12日	3	772	11
	上 野 人 事 相 談 所	〃	3	843	12
	明治会館人事相談所	9月15日	3	1,047	21
	日 暮 里 人 事 相 談 所	9月19日	2	198	3
	深 川 人 事 相 談 所	10月15日	2	102	3
	被服廠跡人事相談所	9月27日	4	935	17
	長崎町人事相談所	9月15日	1	315	5
	日 比 谷 無 料 宿 泊 所	9月22日	2	9,295	143
	上 野 無 料 宿 泊 所	〃	2	14,158	205
	上 野 簡 易 食 堂	10月31日	5	4,620	220
	上野婦人職業補導館	〃	5	2,343	83
	猿江裏職業補導館	10月5日	10	1,140	23
	同独身労働者無料宿泊所	10月15日	2	1,500	100
	築地本願寺無料宿泊所	11月21日	4		150
	同罹災盲人宿泊所	〃	2		100
	明治会館罹災学生寄宿舍	11月25日	3		50
	同 無 料 宿 泊 所	〃	1		100
	同婦人職業紹介及宿泊所	〃	1		20
	三 河 島 人 事 相 談 所	12月1日開始予定	1		
	被服廠跡職業紹介所	11月15日	3	840	140
	本所亀沢町人事相談所	12月1日開始予定	1		

教化事業	講演班	10月中旬より	5	2,650	550
	講演班	〃	4	3,000	600
	講演班	〃	5	4,000	800
	講演班	〃	5	7,909	203
	講演班	〃	3	11,300	1,100
	講演班	〃	5	2,400	200
	講演班	〃	7	14,600	200
	講演班	〃	5	1,600	200
	講演班	〃	5	2,000	250
	講演班	〃	5	2,000	250
	講演班	〃	5	2,000	250
	講演班	〃	5	2,000	250

号による）事務所規程第一条には、関東一府四県下災害ニ関シ、臨時救災事務所本部ヲ本山内ニ、同出張所ヲ東京市京橋区築地三丁目本願寺別院焼失空地ニ特設シ、管長総裁ノ下ニ罹災者救援ニ関スル一切ノ事務ヲ掌ル、といひ、同第四条では臨時救災事務所ハ臨機必要地点ニ支部ヲ開設スルコトヲ得、と定めて、大阪津村別院内に支部を置いた。事務分掌規程第一条によると、事務所は総務、救護、宣伝、庶務、会計の五部に分つた。又救災事務所東京出張所長に輪番本多惠隆任じ、理事後藤環爾は東京勤務となつた。（後藤環爾は九月一日震災当日は、山命を帯びて東京の社会事業視察の爲め上京中であつた。之が今度は臨時救済事務所の理事となつて東京勤務となつた）

同月十日、全選挙区六十名の会衆を召集して翌十一日臨時集會を開き、臨時救災費金四拾万円、罹災末寺復興補助金五万円の支出を可決した。

以上だけによつても、本山がいかに組織的強力かつ速やかに罹災者救援の体制を整えたかが読みとれる。これはつまり明治、大正期を通じてすでに養つてきた社会救済

に対する経験と実績のしからしめる当然の結果であつたといつてよいだろう。「築地別院史」の記録によれば、九月十日以降、上野公園博物館前、神田明治会館焼跡、日比谷旧音楽堂前にも天幕救護所を設置、葉書の供給一三、〇〇〇、通信代筆三、七五〇、郵便取次五〇、〇〇〇、薬品の供給六、〇〇〇、を始め死者追弔説経、人事相談、遺骨預り等の奉仕を行つてゐる。また、救護と衛生、愛護、教化など物心両面にわたる広汎な救災活動は、九月中旬から年末にかけてその規模が拡大され、より持続的な活動へと体制を確立して行つた状況が、克明に記録されている。

本願寺が震災救護に支出した金品は、不当な誤解のもとに生命を脅かされ、苦難に追いこまれていた在京三千人の朝鮮人救護という特筆すべき活動をも含めて、総額百数十万円にものぼつたといわれ、このような顕著な救災事業の実績に対して、のちに感謝の寄金が相次ぎ、翌大正十三年一月、徳川貴族院議長を会長とする震災善後會は、仁風會館建築費に三万円、同年二月、服業治産會に三万五千元を寄贈、内務省

も、同年三月に、築地会館建築費並びに設備費に三万九千八百四十八円、築地、日比谷、三河島の三托児所完成費に一万二千三百円、同年五月に、社会事業費に三万円をそれぞれ下付したという。なお救災活動に

当って、大谷光明師は、連日事務所に詰めて全般の事務を督励され、時には、本山より輸送の救護品を満載したトラックを自ら運転されるなど躬行の範を示し、救災事業に従事する人々の士気を鼓舞したが、この間、九条武子夫人の活動もまた目ざましいものがあり、人心に深い感動を与えた、と伝えられている。

## 二

やや記述が長くなったが、関東大震災時における本願寺のめざましい救済事業の模様をここに紹介したのは、戦前における真宗教団の社会福祉への取り組みを象徴する最も典型的な事例として恰好と思われたからである。しかし、このような善意と組織の総力をあげた迅速果敢な救済援護活動も、言うまでもなく今日の社会福祉の理念からすれば、明らかに古い形態のそれであ

る。即ち一九五〇年、パリの第五回国際社会事業会議に提出された社会事業研究所の社会福祉に関する定義には、次のように述べられている。

社会事業とは、正常な一般的生活の水準より脱落、背離し、またはそのおそれある不特定の個人または家族に対し、その回復、保全を目的として、国家、地方公共団体、あるいは私人が、社会保険、公衆衛生、教育などの社会福祉増進のための一般対象とならんで、またはこれを補い、あるいはこれに代って、個別的、集団的に保護、助長あるいは処置を行なう社会的な組織的な活動である、と。

明らかに、社会福祉の主体は「国家、地方公共団体、あるいは私人」と規定されている。国家に社会福祉を行う義務と責任ができたのは、今次大戦による敗戦の結果、新憲法が制定されてからである。即ち憲法第二十五条には、「すべて国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有する。国はすべての生活面について、社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進につとめねばならない」と明記されたの

である。従って「社会福祉の古い形態である慈善や救済事業は宗教家や宗教団体が中心になって行っていた。明治以降の日本でも、その中心はキリスト教であったり、仏教であったりして、宗教が中心となっており、国家や地方自治体はその中心となっていない。少なくとも大正時代後半に至るまでは全面的に篤志家によって行なわれたといつてよい。また第二次世界大戦終結まで個々の篤志家が社会福祉の主流になっていた」<sup>⑧</sup>のは、今にして思えば、社会福祉の歴史がどうしても経験しなければならなかった一つの道程だったのであろう。

さて、そこで、浄土真宗の立場から、自らが関与してきた過去の社会福祉活動の歴史をどのように評価し、どう将来への展望を拓こうとしているかについて見てみたい。

ここに最新の「浄土真宗福祉白書」（五十二年版）<sup>⑨</sup>がある。これは、教団の責任において、過去に於ける諸先輩の福祉活動を見つめ、確認しながら今後の宗門における福祉事業の効果あるものを打ち出すために発刊された「白書」である。「白書」で

は、浄土真宗社会福祉基本要項を定めるにあたって、まずはじめに

社会生活の安定と秩序を保持し、国家社会の繁栄と調和をめざす社会的、合理的の方策としての社会福祉事業の総体と、かつて宗教が一般におこなってきた博愛的行為とは、決して等記号で結ぶことができない。また、そうすべきものでもない。安易に、

宗教と社会福祉を恣意的、主観的に結びつけることに對して慎重でなければならぬ。今や、我々は慈善の精神が、そのまま社会福祉の理念や原理、原則と同一であると考えらるならば、決して正しい認識ではない。浄土真宗は、他力救済の教えを、その根本の立場とするものであるが、念仏の上よりする報謝の行いがすべてそのまま社会福祉の実践と考えたり、社会福祉事業の実際の行動であると錯覚することは許されない。

と述べ、過去の古い形態としての社会福祉のあり方にきっぱり訣別するとともに、宗教、就中、ここでは浄土真宗の教義からなされる行為と社会福祉とを安易な認識のもとで結びつけることに一定の距離をおこ

うとしている。このような認識が導きだされた根底には、戦前までの社会事業は民間の慈善が中心で物質的施与や精神面での救済いわゆる地域の有力者、篤志家によるものが大部分をしめており、もてる者が不幸な人、あわれな子供に恵みを与えるように、慈善的、一方的な行為であつたし、本当にその人を人間として人格を認め、充分理解した上の態度ではなかつた、<sup>⑧</sup>という反省がひめられている。従つて、新憲法下の今日においては社会福祉、社会保障の国家責任が明確化された上、すべての国民が平等に社会福祉を享受する権利と義務が与えられたのであり、社会福祉はすべての国民全体の課題であるとともに、一人一人が社会福祉の対象者であることを自覚するなかで、自己がなすべきことと、社会に要請するものを分別しながら、日常生活の身近なところから福祉活動をはじめることが必要だ、<sup>⑨</sup>という認識が前提になっているのである。

かかる観点から、浄土真宗のめざす社会福祉の基本的理念として提言された内容は、次のようなものとなっている。

社会福祉事業などの社会的実践活動は、余行余善であつて念仏に生きる浄土真宗の教義としては、自力作善とまぎらわしいと誤解される傾向もみうけられた。しかしながら浄土真宗に帰依する僧侶、門信徒として、その念仏に生きる者は、おのずから他力廻向の信心にもとづき社会的実践活動に参画したり、社会奉仕活動の推進につとめることは、むしろ当然である。従つて、それは又報恩行にもつながるものである。念仏は生きてはたらく弥陀の慈悲のあらわれであり、念仏そのものの中に社会的実践活動につらなるものがあることは真宗教学の上においても確認されていることである。

弥陀の本願に生かされる念仏者が時代の中に生き、社会の流れに對應しながら、みずからその主体的行動を選択することは、きわめて重要なことである。念仏の一道を歩むわれわれはすべて御同朋、御同行である。ここに同朋精神でもって他人のいたみを自己のいたみとし、他人の喜びを自己の喜びとして受容していく人格は、現代社会福祉事業に従事する専門ワーカーにも期待される人間像である。それは単なる同情で

はなく、あわれみの心情でもなく、人間が人間としての共感と信頼の上に成立する信念の発露である。この視点にたつて、常に社会と人間を洞察し、地域社会の中に身をおいて社会福祉活動に参画することが、真宗人としての社会的使命である。<sup>⑩</sup>

そして浄土真宗の社会福祉基本目標として使命、開発、研究、人材、活動という五つの目標を定めているが、具体的に「使命」「開発」の項において次のように規定している。

憲法を尊重し、社会福祉に関する原理、原則を理解することを前提として、社会福祉の国家的、社会的責任の原則をつらぬきながら、民間社会事業としての社会的使命を遂行する（使命）

公的社会事業ないし社会福祉施策に欠ける部分をさぐりだし、生の内的充実を基本として、人間らしい生活と福祉の権利を守る社会的事業を遂行する上で必要な社会的提言を積極的におこなう（開発）<sup>⑪</sup>

以上を集約して「白書」は「浄土真宗のめざす社会福祉事業ないし活動は、全国に存在する真宗寺院が念仏者としての自覚と

連帯を確認し、報恩行としての実践活動を地域社会の場で具現することである」と結んでいるのである。

かくしてここに、二つの重要な問題が提起されるように思う。その一つは、今日の社会福祉事業が、国家の社会責任のもとに公的社会事業として充実促進強化されていく趨勢の中で、既成教団等の民間社会事業は自己本来の固有の分野を明確化することが困難になりつつあるということである。

かつての時代、民間社会事業がになつていた、目ざましい独自性とか先進性とかは、もはや望むべくもなく、公的社会事業ないし福祉行政の下請けか、または、肩がわりをするようにさえ見え、施設開設当時を持っていたはずの独自の理念が失われがちであることは、「白書」自身の認めているところである。一口に、民間社会事業の使命を問いなおし、宗教教団として何をなすことができるのか、もしなすべきことがあれば、それはどのような社会福祉事業なのか、を問われてみても抽象的な美辞麗句を並べることならいざしらず、今日、具体的に独自性をもったという回答を用意する

ことが出来ようか。勿論、五十二年版「白書」に見る限り、その明確な回答はない。

第二の問題は、真宗の社会福祉の基本的理念は「慈悲」「報恩行」「同朋精神」等の言葉で説明され、このことが余行余善、難行難修、自力作善などの行為では決してなく、念仏そのものの中に社会的実践活動につらなるものがあることは真宗教学の上においても確認されている、としているが、親鸞思想のしつかりした理解の枠組みの中で、このような結論が導き出されているのではない。この点での論理的飛躍というか、精密な学問的論究の欠落は、なおざりに出来ない問題であらう。国及び地方公共団体と並んで、私人たる真宗念仏者が社会福祉の主体としてその実践に関与しなければやまない内的必然性が、親鸞の唯信の思想のいかなる思想性を根底として醸成され、発露し、具体的な社会実践へと昇華していくのか、その道筋を考察し、明らかにすることこそが、真宗における仏教福祉の思想を確定していく上で第一義的命題であらうからである。この点が不明確なままに、真宗福祉の基本理念を、ただ同朋精神

に基づく報恩行と安易に結論づけても、客観的な吟味と検証にたえ得る福祉の思想としての普遍性を主張することはおぼつかないと思われる。

同時に、また、この点を明確に論究していく過程を通して、公的社会福祉には究極的にはとうてい期待できない、しかし仏教福祉が担当しうる独自の使命と分野の発見に展望をひらくことが出来るように思われる。なぜなら、社会福祉とは、対象者の「自立を援護・助長すること」だといわれ、その自立とは必ずしも自分で生活することというのではなく、もしそうなら貧困な老人や重度の障害者は自立不可能ということになり、自立は健康な精神をもち、健康な生活を営むことだとされ、そのために社会福祉の援助が必要であれば積極的に利用する、したがって援助行為は、対象者の主体性を尊重し、その発展を援助することだと考えられている以上、「私人」としての仏教福祉の立場からでなければ究極的に援助の使命を完遂できない独自の分野が存在することになると考えざるを得ないのである。「極端に言えば、死に瀕した病者も

健康な精神を持ちうる」とすれば、それは、いかなる状況と精神の充実に依りてであらうか。少なくともそれは、公的社会事業の処置だけによって目的成就できる世界ではないだろう。

### 三

そこで親鸞の思想の要諦を念頭に置きながら、特に信心決定後における真宗念仏者の生活態度、そのあり方について、彼がどのような教説を展開させているかを中心に考察を進めるのが、この場合、適当と思われる。

親鸞の思想の本質を端的にいうとすれば、凡夫のための、悪人成仏の往生浄土の救いの教であり、それは「唯信の思想」という形で結実した。彼自身、その立場を次のように説明している。

「唯」はたゞこのことひとつといふ、ふたつならふことをきらふことばなり。また「唯」はひとりといふことなり。「信」はうたがふことなきなり。すなはちこれ真実の信心なり。虚仮はなれたるこゝろなり、虚はむなしといふ、仮はかりなりとい

ふ。虚は実ならぬをいふ、仮は真ならぬをいふなり。本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ。<sup>⑬</sup>

親鸞がいう「本願」とは「然愚禿積鸞、建仁辛酉曆、棄離行兮、帰本願」<sup>⑭</sup>と宣言した無量寿経に説かれる阿弥陀如来の本願であり、彼は特に第十八の願を選択本願と名付け、「浄土宗のなかに真あり仮あり。真といふは選択本願なり、仮といふは定散二善なり」<sup>⑮</sup>と述べて、この選択本願が浄土真宗であり、浄土真宗こそ大乘の中の至極としたのである。また、「自力」と「他力」については、次のように説明している。

自力と申ことは、行者のおのの縁にしたがひて、餘の仏号を称念し、餘の善根を修行して、わがみをたのみ、わがはからひのこゝろをもて、身口意のみだれこゝろをつくり、めでたうしなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり。また他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申なり。如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき。義といふこと

は、はからうことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。佐力は本願を信樂して往生必定なるゆへにさらに義なしとなり。しかれば、わがみのわるければいかでか如来むかへたまはむとおもふべからず、凡夫はもとより煩惱具足したるゆへに

わるきものとおもふべし。またわがこころよければ往生すべしとおもふべからず、自力の御はからいにては真実の報土へむまるべからざるなり。行者のおのおの自力の信にては、懈慢辺地の往生、胎生疑城の淨土までぞ、往生せらるゝことにてあるべきとぞうけたまはりたりし。第十八の本願成就のゆへに阿弥陀如来とならせたまひて、不可思議の利益きわまりましまさぬ御かたちを、天親菩薩は尽十万无量光如来とあらわしめたまへり。このゆへに、よきあしき人をきらはず、煩惱のこころをえらばず、へだてずして、往生はかならずするなりとしるべしとなり。<sup>⑨</sup>

そして親鸞の「往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめて、御念仏さふらふべし」という言葉からも自明のように、彼は真実信心の決定によ

る人生の究極的大安心の確立こそが、相對世界に生きる有限の人間、つまり凡夫にとって最も緊要のことだ、という確信の立場をとるのである。

さてそこで、真実信心の人として往生の定まった真宗念仏者の信心決定後における生活態度、そのあり方について、親鸞はどのように考えたのであろうか。この問題に対する回答は、末灯鈔、それも第十九・二十通等の彼の書簡に識られた説教を手がかりとして考察するのが妥当と思われる。

親鸞は末灯鈔十九通で、往生は凡夫や智者のはからうべきことではないと断言し、また勝手な念仏解釈が入ることを憂いた後で「われ往生すべければとてすまじき事をもし、思うまじきことをも思ひ、言うまじきことをも言ひなどすることはあるべくも候はず」と書いた。これは二十通の「業あり毒を好めとさふらふらんことはあるべくもさふらはず」という思想に通じる。第十九・二十通において彼が力説しようとする教説の主旨は、信心決定し正しく悪人正因の教法を体解すれば、三毒の煩惱や惡を避けるようになる、むしろ三毒を犯すという

ことは「あるべく候はず」というのが、念仏信仰者の現世の生活態度だという宣明である。悪人正因と造惡無碍ということは、唯信の念仏者の生活の上では当然に反対の方向へ向うものだ、というのが親鸞の立場だということであらう。

第十九通の次の言葉は、さらに決定的かつ重大である。「めでたき仏の御誓のあればとて、わざとすまじき事どもをもし思ふまじき事どもをと思ひなどせんは、よくよくこの世の厭しからず、身の惡き事をも思ひ知らぬにて候へば、念仏に志もなく仏の御誓にも志の在しまさぬにて候へば、念仏せさせたまふともその御志にては順次の往生も難くや候ふべからん」と。新鸞は「よくよくこの由を人々に聞かせまいらせさせたまふべく候」と念を押している。

「順次の往生も難くや候ふべからん」という文章は、「や」は疑問「さふらふ」は丁寧「べからん」は推量であるから、その意味は「順次の往生もむずかしいごさいまいしょうか」となる。国文学者の考察によれば、この場合の「や」はその疑問の意味が弱いとされるので、全体的意味としては



「めでたき仏の御誓があるからといって、わざと三毒を犯すようでは、念仏に志もなく、仏の誓にも志のないことでありましようから、念仏させたまふともそのような御志では順次の往生もむすかしうございましょう」という意味あいに力点がある文章と解釈される。ここに念仏生活者の必然の姿と親鸞の厳しい注意の喚起を見るのである。

同主旨の文献は十九・二十通以外の消息でも見られる。「弥陀の御ちかいは煩惱具足のひとのためなりと信ぜられさふらふはめでたきやうなり。たゞしわるきもののためなりとて、ことさらにひがことをこころにもおもひ身にも口にもまふすべしとは、浄土宗にまふすことならねば」と述べて「念仏のひとつ、ひがことをまふしさふらばその身ひとりこそ地獄にもおち天魔ともなりさふらはめ」と断言している。凡夫往生の念仏義のとり違えが厳しく否定されるのである。また末灯鈔十六通には「さはらぬことなればとてひとのためにも復くろく、すまじきことをもし、いふまじきこともいはば煩惱にくるはされたる儀にはあら

で、わざとすまじきことをもせばかへすがへすあるまじきことなり」とある。親鸞の指弾は、明解である。

この様に、とり違えの念仏では往生はむすかしからう地獄落ちだ、造悪無碍というような主張は成立し得ないという教説からさらに進んで、第二十通で親鸞は、真の念仏生活者の能動性について極めて積極的な思想を開陳した。

「もとは無明の酒に酔ひて……三毒をのみこのみめしあうて候ひつるに、仏の誓を開きはじめしより無明の酔もやうやう少しづつさめ、三毒をも少しづつ好まずして、阿弥陀仏の薬を常にごのみめす身となりておはしましあうて候ふぞかし」と。ここで「ぞかし」は終助詞ゆえに念を押すだけの意味「おはしましあふ」はおあします、つまり有り居りの敬語だから、文法的に厳密な文章解釈としては「阿弥陀仏の薬を常に好んで召し上がる身となつていらつしやることでございますよ」ということになる。念仏のいわれを聞き始めると三毒を少しづつ好まなくなるばかりか、阿弥陀仏の薬を常に好んでたべる身となつてゐるのだ、と

いうことは、正しい聞法の結果の当然としてそうなつてゐるのだよ、という意味であるからこの一節の教示は重大である。少くとも、親鸞における信心決定後の念仏者像の本質明示をここに見る。それは、念仏者が世俗の生活に処していくに際して、不可避的に遭遇する現世における生活態度のあり方の問題、価値判断や行動の選択、さらには理想の追求や創造等を律していく根本的な規範という内容である。

ここに一つの留意点がある。伝統教学で「正定滅度」といわれる問題との関連である。

例えば「証卷」で正定聚には、その時とか入ると言い、滅度には、至るとか近づくとか言われるから、正定と滅度を現生と当益との二益に配当するのが真宗教義の正意と解放されている。第十八願の人は、彼土において滅度に到るべき位に定つてゐるので正定聚といい、親鸞はこれを現生の信心決定の位とした。末灯鈔に限つてもこれを証明する文章は多く、第二、三、七、十三、十四、十五通等に見える。のみならず、一念多念文意では正定滅度の立場を確

認した上で、凡夫の煩惱は「臨終の一念に至るまでとどまらず消えずたえず」<sup>②③</sup>と断言している。「無明煩惱を具して安養浄土に往生すれば即ち無上仏果に到る（末灯鈔第二通）」のであって親鸞が現生正定聚、証果はあくまでも滅度とする立場と、末灯鈔十六、十九、二十通等の教説とは、一見、対立矛盾するように思われる。

しかし親鸞は「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏ころにいてまふして、世の中安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえ候（御消息集第二通）」とも述べていることから、信心決定の人は仏恩を正しく深く思い、報恩の為に世の安穩を願うばかりか、安穩な世の中を実現していくための根本として処世に於ける規範としての仏法を尊重するという思想が読みとれるのである。そして、報恩の世界を限りなく実践していくに際して、信心の論理の当然として「仏の誓を聞きはじめしより無明の酔もやうやう少しづつさめ三毒をも少しづつ好まずして阿弥陀仏の薬を常にこのみ召す身となりて在しま

しあうて候ふぞかし」という思想の確信が、親鸞にあったと理解すべきであろう。

そこで、「阿弥陀仏の薬を常にこのみめす身となる」と言われる場合の「阿弥陀仏の薬」とは何か、その意味理解について思想的にはつきりさせておく必要がある。これは要するに、親鸞が「真実の教」とした無量寿経に示めされる阿弥陀如来の本質、具体的には阿弥陀仏の願行とその心、ということであろう。さらに言えば、阿弥陀仏を阿弥陀仏たらしめている仏教の真理性そのもの、ということにもなる。浄土教の建前が仏教の根本真理とずれていないこと、否、浄土教の真理性の性格とは実は仏教の根本真理それ自体を真理性の性格としていることについての学問的説明は、すでに先学によってなされているのでここでは省略するが、ただ無量寿経の漢梵両文献の上で、その主たる事例のみを見れば、次の通りである。

法蔵のいわゆる兆載永劫の修行が、衆生救済のためであるとして「令諸衆生功德成就」と述べているが、同時に「住空無相無願之法無作無起観法如化」と明示されてい

る。<sup>②④</sup>

また梵本には、

「アーナンダよ、かのダルマーカーラ比丘は、かの世尊ローケーシュヴァラ・ラージャ如来の前で（中略）このようなこれらの特別な諸誓願を述べて、そのとおりに誓約を実行した。かれは、このような仏国土の清浄と仏国土の威勢と仏国土の广大さとを達成して菩薩の行を実践し（中略）一切の生ける者たちの利益のために大誓願を達成し（中略）一切の生ける者たちに善法すめる先導者であり、空、無相無願、無作、無起の境界に往し……」<sup>②⑤</sup>

「またアーナンダよ、その〔河〕水のかの響きは快く流れ出てかの仏国土全体に響きわたる。かしこにいる生ける者たちが（中略）このような声を聞きたいと欲する者は、まさにそのような快い声を聞く。すなわち（中略）空、無相、無願、無作、無生、無起、無有、無滅の聲、寂靜、寂穩、寂止の聲（中略）を聞く。かれは、このようなもろもろの声を聞いて、遠離にともなう、離貪にともなう、寂靜にともなう（中略）広大な喜びと歓喜を得るのである。ま

た、アーナンダよ、極樂世界に不善の聲は全くなく、障礙の聲は全くなく、苦しみの聲は全くない。不苦不樂の感受の聲さえもない。まして苦しみや苦しみという声はどうしてあるだろうか。アーナンダよ、こういうわけで、かの世界は略して「極樂」と呼ばれるのである」<sup>⑦</sup>とある。

つまりこれらの文獻によつて、かの法蔵がその願行を實踐し成就し建立されたとされる「かの世界」が「極樂」と呼ばれる理由付けと思想的根拠が、あげて仏教の根本真理觀に求められていたことが理解できる。いわゆる淨土教の御伽話的・有相の建前が縷縷語られながら結局のところ、その建前の依つて立つ場が、淨土教の真理的性格として仏教の根本真理觀に依拠していることが知られるのである。広大な喜びや歡喜が得られ、従つて苦しみがないのは、空や寂靜の声を聞くことによつてであると言うことは、つまり大經に於ては、大乘の第一義諦が阿彌陀仏及びその国土の本質であり、眞実として理解されていると言うことである。とすれば、親鸞が「阿彌陀仏の業を常にこのみめす」という場合の意味理解

も、このような經典の思想性と阿彌陀仏の本質理解を基礎としたものでなければならぬ、ということになる。従つて彼が「もとは無明の酒に酔ひて……三毒をのみこのみめしあうて候ひつるに、仏の誓を聞きはじめしより無明の酔もやうやう少しづつさめ、三毒をも少しづつ好まずして、阿彌陀仏の業を常にこのみめす身となりて在しましあうて候ふぞかし」と明言した意味は、無明・三毒は「臨終の一念に至るまでとどまらず、きえず、たえず」この身をさいなむであらうが、同時に、阿彌陀仏の眞実に教えられれば、自身の罪障と自身をも含めた凡夫がこの世で創り出している妄執によるあさましい世界にあきれて、ただ、阿彌陀仏の眞実をのみ依り処と仰いでいくようになり、そうすれば、無明の酔から少しづつさめ、三毒を少づつ好まぬ結果となつて現われるのは當然であるし、眞の念仏者が阿彌陀仏の眞実だけを究極の力とし、依り処と仰いでいく以上、阿彌陀仏の心や行業を慕い、完全とはいかないまでも出来るだけ努力して常に如来の眞実にかのうよう、行動する身となつてゐるのは、これも

又、理の当然だということであらう。ここには、念仏信仰によつてこそ人間の生活が信仰的にも実践的にも偽善的でなく、むしろ自然に根底的に確立するのだ、という彼の自負が見えるようである。この間の消息を親鸞は「阿彌陀仏の業を常にこのみめす身となりて在しましあうて候ふぞかし」という表現で、きわめて直截に教示した訳である。

とすれば、既に考察した大經に示めされる阿彌陀仏を阿彌陀仏たらしめている本質世界こそは、念仏者の現世におけるあり方の手本であり、その行動を律する根本規範だということになる。しかも大切なことは、お前たちの生活はこういうように努力せよ、というのではなく、つまり、念仏者への強制や命令としてではなく、仏の誓を正しく聞いた眞の念仏者であれば、現世に処していくに際しての当然の姿として、そうなつてゐるのだ、阿彌陀仏の業を常に好んでたべる身となつてゐるのだ、という意味においてである。問題の文章を文法的に厳密に訳す時「阿彌陀仏の業を常にこのんでめしあがる身となつていらつしやること

でございます」と現代語訳されねばならぬという事実が、何よりも雄弁にこのことを物語っている。

#### 四

以上の考察により、親鸞は「まづわが身の往生」の決定が先決であること、つまりそれは、自己が有限な人間として無理なく完全に救われ、安心できる究極のものを得ることが人生の根本だという立場の宣明であり、ただ本願他力をたのんで自力をはなれた「唯信」によって、また唯信の故にこそ凡夫は往生できるのであるから、そこには、定善も散善もなく、高僧和讃に「助正ならべて修するをば、すなはち雑修となづけたり」と断言していることから自明の如く、読誦、觀察、禮拜、称名、讚嘆供養の五正行以外の雑行の否定は勿論のこと、第四の称名を正定業としその前三後一を正定業を助ける助業としながら、この正助二業をならべて修することまで雑修と批判し、しりぞけることによって、往生浄土の思想における絶対他力の立場を貫ぬいている。このような真実信心を得て「まづわが

身の往生」が定つたならば、現生正定聚、証果はあくまでも滅度という現実に残るとしても、「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏こゝろにいれてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ」ということになる。

かくして親鸞は、絶対としての仏恩をおもつたならば、救われてゆく有限者の「報恩」として、世の安穩を願ひ仏法の真実智を規範として行動努力するということは自然であり、かつ当然の姿だという思惟に到達したのである。換言すれば、世の安穩は正しく仏法がひろまることによって本当のものになるのであり、仏法がひろまるということとは、真実信心の念仏生活の中で、仏の願行とその心を手本として努力していくことだということである。それは、自力作善とは峻別された「報恩行としての社会的実践」という性格である。ここに、人間の行為に対する親鸞のさめた眼と、つつましさを見るといいたい。しかし、彼の信心の思想に対する確信はゆるがない。つまり既

に見た通り、仏の誓を聞きはじめ、真実信心の人となることにより、完全とはいかないまでも常に阿弥陀仏の真実にかのうように行動する身となつてゐるのは理の当然であつたし、そのような念仏者の姿が、まさしく報恩の行為そのものに通じてゐるからである。

ここで言論の必要上、大経に示めされた法蔵菩薩の願行の模様と、その結果、成就されたとされる仏国土の具体相について二三、見ておきたいと思う。それは浄土教の真理的性格とは、実は仏教の根本真理それ自体を真理的性格としてゐるとか、大乘の第一義諦が阿弥陀仏及びその国土の本質であり真実として理解されているといつても、具体的にどのような人格として客観化し、その思想の真理性がどう結実するのかが明らかとならない限り、一般に対する普遍的な思想としての説得力はもちえないだろうからである。また、一口に「阿弥陀仏の業を常にこのみめす身となる」といわれても、阿弥陀仏を阿弥陀仏たらしめてゐる本質世界こそは念仏者の現世におけるあり方の手本であり、その行動を律する根本規

範だといわれても、直ちに、真の念仏者がどのような行動を手本とする人となるかは、理解しがたいだろうからである。ここでの引用は、一般の理解の便宜を考え、意訳の浄土三部經に依ることにする。

「その修行のありさまは、貪りや怒りや害いの心を起さず、また、そういう想さえもいдаかず、欲少く、足るを知つて、貪欲・瞋恚・愚痴を離れ、いつも禪定に心を静めて、智慧まじかに、偽りの心絶えてなく、顔色をやわらげ、言葉やさしく、相手の氣持を汲み取つてよく受け入れ、雄雄しく精進して少しも倦むことなく、もっぱら清らかな善根を求めて、あらゆる衆生を利益し、三宝を敬い、師長に仕えるなど、大きな誓いのもとにもろもろの行を修め、それをすべての人人に施して、功德を成就させられるのである。」<sup>⑧</sup>

「かの仏國に生れたもろもろの菩薩たちは、（中略）その國土のあらゆるものに対して、自分のものだというような思いがなく、したがってそれに執着する心がない。行くも帰るも、進むも止まるも、すべて情に係わるところがなく、自由自在であ

つて、すこしも好き嫌いの區別を立てない。また、彼我のへたてがなく、人と争い競うようなこともさらにない。かつ、もろもろの衆生に対しては、大きな慈悲をもって利益しようとの心を持ち、いつも柔和に、よく自制して、怒り恨む思いがなく、障りを離れた浄らかな心で、倦み疲れることがない。」<sup>⑨</sup>

「かくて、菩薩たちは世の灯明となり、また人人に福德を得させるもになり、さらにまた、いつも衆生のためによき指導者となる。そこで、すべてのものに愛憎の分けへだてをせず、いちずに正しい道を得せたいと願うのみで、ほかに何らの喜びも憂いもなく、もろもろの貧欲の刺を抜いて、多くの人人を安んぜさせるのである。」<sup>⑩</sup>

かくして、一応、一般人にも理解できる客観化された具体性をもつ内容として、阿彌陀仏の願行とその世界の模様が明らかとなった。このような願行とその心を現世におけるあり方の手本とし、常にその本質にかのうようにつとめて努力し、行動しつづける真実信人の人が、親鸞における真正の念仏者像であるとすれば、かかる人格こ

そ、社会福祉の目的の下に活動する一つの期待される人間像を提供するものと考えてよいであらう。なる程、いま明らかにされた人間像は、仏教の、しかも一特定宗派の信仰にもとづく、人間とその行為の理想態ではある。しかし我々がいまみたその内容は、宗派的な恣意や主観的自己主張という枠をこえ、時代と場所を超越して受容される、確かな理性の吟味にもたえうる思想の普遍性に裏打ちされた理想の人格の一形態といつてよいであらう。少なくとも浄土真宗の真理觀から、今日、社会福祉の場に提供しうる理想の人間像はといえば、以上のような思想を内実とする人格をにおいて他にない、ということだけは確かである。

ここで忘れてならないことは、社会福祉の対象者は人間だということである。上述のように、社会福祉は、正常な一般的生活の水準より脱落・背離し、またはそのおそれある人間に対し、その回復・保全を目的として保護・助長し、人間に対して何らかの処置を行う活動だと定義されていた。

勿論、何らかの問題をもつて生きている人間を対象に、その主体性を尊重し、その

自立を援護・助長しようとする場合、種々の条件が準備されている必要がある。それらは、優れた法制や制度、財源の裏付けであらうし、また福祉の専門技術と知識や設備、豊富な経験等が、それぞれの分野に必要度に応じて用意されているということの意味しよう。しかしながら、福祉の使命を真に理想的な姿で進めていくためには、対象者である生きた人間に接しその人の立場にたつて、自立を援護・助長する衝に当たる福祉の担い手の人格の質こそが、最終的に問題になる。制度や金品や技術や知識だけによつて、困難な問題をもつ人間を真に自立させることは出来まい。

人間を自立させるといふことは、それ自体一つの教育的行為である。「どこまでも善くあることへの活力と能力とを養おうとする人間への援助の働き」<sup>⑧</sup>が、教育本来の使命だといふことは教育学の常識である。「教育とは価値にかかわる営みであり、望ましい価値を選択し、これに向つて被教育者を導くこと、あるいはその価値に同化させること」<sup>⑨</sup>と明確に規定しているのだ。価値について知識をもつことと、価値を選択

して指令することとは全く次元の違った問題で、教育上の善悪を判断し選択する場合は、単なる知識の地平をこえる必要がある。<sup>⑩</sup>

このことを思えば、社会福祉の目的と使命を充分理解し、しかもその推進の任にたえ得る、またその任にふさわしい人格と思想をそなえた者が対象者にあたることが必要となる。以上の諸条件が満たされてはじめて、社会福祉は、十全なる態勢において自らの役割を完遂することになるのである。

このことは、地域活動を含めた民間社会福祉の分野に適応され具現されることは勿論である。しかし、公的福祉の場で対象者に直接せつて仕事をしなければならぬ者にとつても、常に不可避的に問われている課題ではなからうか。社会福祉における自立とは、自分で働いて自分で生活するということではなく、何人も健康な精神をもつて健康な生活を営むことであり、そのために社会福祉の援助が必要であれば積極的に利用することのなかにあると説明されていた。もしそうであるのなら、公的福祉の

場につきまとう思想の制約の中で、どのような援助の内容をもつて、究極的に対象者に健康な精神をもたしめ、健康な生活を送らせることが出来るというのであろうか。いづれにせよ、これまで考察してきた真宗念仏者の思想と人間像は、仏教の側からする一つの具体的な回答である。

#### 註

① 「浄土真宗福祉白書（本願寺派52年版）」五三頁。

② 「武蔵野女子学院五十年史」（武蔵野女子学院刊）六頁。

③ 前掲「白書」六八頁から七一頁。

④ 前掲「五十年史」十一頁から十二頁。

⑤ 前掲「五十年史」十三頁。

⑥ 柴田善守「社会福祉」（家政教育社）十頁から十一頁。

⑦ この白書は、浄土真宗本願寺派伝道部から昭和52年8月10日に発行された。

⑧ 「白書」六二頁。

⑨ 「白書」六三頁。

⑩ 「白書」五五頁から五六頁。

⑪ ⑫ 「白書」五六頁。

- ⑬ 前掲「社会福祉」十五頁から十六頁。  
 ⑭ 同、十五頁。  
 ⑮ 唯信鈔文意（真聖全二、六二一頁）  
 ⑯ 教行信証・化身土十一卷（真聖全二、二〇二頁）  
 ⑰ 末灯鈔第一通（真聖全二、六五七頁—六五八頁）  
 ⑱ 同、第二通（真聖全二、六五八頁）  
 ⑲ 同、第二通（真聖全二、六五八頁—六五九頁）  
 ⑳ 御消息集第二通（真聖全二、六九七頁）  
 ㉑ 末灯鈔は、真宗聖教全書二には六五六頁から六九四頁におさめられている。問題の十九・二十通は、六八五頁から六九三頁。  
 ㉒ 御消息集第四通（真聖全二、七〇一頁—七〇二頁）  
 ㉓ 一念多念文意（真聖全二、六一八頁）  
 ㉔ 結城令聞「浄土教の真理性」（宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂刊所収）五三九頁より。  
 ㉕ 無量寿経卷上（真聖全一、十五頁）  
 ㉖ 藤田宏達「梵文和訳無量寿経・阿弥

陀經」（法蔵館）七七頁から七八頁。

㉗ 同、九九頁から百頁。

㉘ 高僧和讃・善導讃（真聖全二、五〇九頁）

㉙ 御消息集第二通（真聖全二、六九七頁）

㉚ 聖典意訳浄土三部経（本願寺派大遠

忌記念聖典意訳編纂委員会・編纂発行）三六頁から三七頁。

㉛ 同、六八頁。

㉜ 同、七一頁。

㉝ 「教育原理—現代にとって教育とは何か—」（日本放送出版協会）六六頁

㉞ 同、十頁。

㉟ 村井実「教育思想とは何か」（小学館『教育学全集2、教育の思想』所収参照。

## 明治期における医療保護事業の発達と仏教社会事業

沖 津 邦 弘  
 （布谷整形外科病院事務局長）

### はじめに

医療という行為は純粹に自然科学の立場からだけで成立するものではなく、社会的、心理学的な多くの問題を含んでいる。医療はただ薬物や器械や手術だけで行われるものではない。

しかしながら医学の進歩と専門分化の進行は、かえって人間を見失い、病気をみて病人をみないという現象を生じさせたのである。病気ではなく病む人間を治療することは、ただ単に生理的現象のみを治療することではなく、心を無視せず、同時に人間の生れ育ち、生活をしている社会条件を重視